Apofatismul în teologia Bisericii de Răsărit – Funcţia critică modernă a unei teorii tradiţionale

Marios P. Begzos

Apofatismul ca *Theologia Superlativa*

Teologia ca discurs despre Dumnezeu îşi înţelege misiunea în mod îndoit: pozitiv şi negativ. Ea spune ceea ce Dumnezeu este şi ceea ce El nu este. Prima este numită afirmativă sau teologia pozitivă (*theologia affirmativa*) şi a doua, negarea sau teologia negativă (*theologia negativa*). Teologia pozitivă operează cu definiţii şi determinaţii: Dumnezeu este Binele, Fiinţa, Înţelepciunea, etc., în timp ce teologia negativă lucrează cu negaţii: acele predicate ale lui Dumnezeu sunt potrivite din care reiese nu ceea ce Dumnezeu este, ci ceea ce El nu este. Dacă aceste două modele de teologie sunt comparate cu artele frumoase, atunci cea pozitivă corespunde picturii şi cea negativă sculpturii. În primă instanţă este făcută o schiţă şi sunt adăugate culorile, pentru a stabili un portret bi-dimensional, în timp ce în a doua instanţă, fragmentele sunt cioplite din materiale brute şi în această manieră este făcută să apară o imagine tri-dimensională. Dionisie Areopagitul afirmă: „Noi trebuie să procedăm la fel ca sculptorul care îndepărtează toate obstacolele care acoperă puritatea divină a celui ascuns şi numai prin îndepărtare, să permită frumuseţii ascunse să strălucească din sine”[1]. Al Patrulea Conciliul de la Lateran (1215), în mod oficial, a formulat şi a determinat conceptul de teologie negativă în Biserica Apuseană după cum urmează: „Între Creator şi creatură nu poate fi afirmată nici o similaritate, fără a afirma o disimilaritate şi mai mare între ei”[2]. În formularea lui Thomas Aquinas: „de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit” (*Quaestiones disputate* 7,5, 14), teologia negativă a intrat în manualele tradiţionale ale Bisericii Catolice[3].

---

[1] Dionysios Areopagites, *Mystical theology*, 2 PG 3 1025 (German transl., H. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit* [Munich Fink], 1970, 163]).

[2] „quia inter creatorem et creaturam non potest similtudo notari, quim inter eos maior sit dissimilitudo notanda” H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Freiburg Herder, 1957 [31st ed], 432 D 806) [German transl] J. Hochstaffll, *Negative Theologie* (Munich Kosel, 1976) 154), Cf C. Yannaras, “Person und Eros” (Gottingen Vandenhoeck/Ruprecht, 1982), 205f; H Vorgrimmler, “Negative Theologie”, *LThK* 7 (1967) 864.

[3] Asupra înţelegerii romano-catolice a teologiei negative, cf. J Hochstaffl, 154f., H. Vorgrimmler, cols 864f, şi A Gouhier, „Néant,” în DSp 11(1981), cols. 64-80. Teologia evanghelică este doar marginal interesată de teologia negativă. Cu excepţia lui E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tubingen. Mohr/Siebeck, 1978), esp 316-357, şi *Zur Freiheit eines Christenmenschen* (Munich; Kaiser, 1978), 28-53, nu este de găsit vreun articol specific în „Teologia negativă” în lexicalul evanghelic. Asupra teologiei negative la Augustin, Scotus Eriugena, Meister Eckart şi Nicolas de Cusa, cf W. Weischedel, „Der Gott der Philosophen,” vol 1 (Munich, DTV, 1979 [1971]).

Teologia negativă a Bisericii Apusene şi teologia apofatică a Bisericii de Răsărit ar trebui, cu toate acestea, în mod clar deosebite. Teologia apofatică nu însemnează o definiţie a lui Dumnezeu, de orice fel, pozitivă sau negativă. A vorbi în chip apofatic despre Dumnezeu însemnează a transcende toate atributele lui Dumnezeu, indiferent dacă pozitive sau negative. Numele potrivit pentru Apofatismul Bisericii de Răsărit nu este *theologia negativa* (teologia negaţiei), ci *theologia superlativa* (teologia transcenderii). Dionisie susţine: „lui nu i se poate nici atribui nici nega ceva; mai mult, atribuindu-i sau negându-i ceva, noi nici nu afirmăm nici nu negăm; pentru că, substratul perfect şi unic al tuturor este mai presus de fiecare pretenţie şi pentru că, terenul înalt – total detaşat de orice şi mai presus de totalitate – stă mai presus de fiecare negaţie”[4]. Teologia apofatică nu poate fi niciodată identificată cu teologia negativă. În timp ce teologia negativă este limitată la negare, negaţia este numai un factor al teologiei apofatice: ea poate fi, de aceea, desemnată ca *theologia superlativa*. Din acest motiv teologii apofatici preferă prefixul υπέρ – „mai presus de”[5]. Noţiunea fundamentală a apofatismului Bisericii de Răsărit este aceasta: adevărul nu se epuizează pe sine în formularea sa. Dumnezeu poate fi definit în chip negativ şi în consecinţă delimitat. În timp ce teologia negativă încearcă să-l definească pe Dumnezeu prin negaţii, teologia apofatică renunţă la fiecare definiţie a lui Dumnezeu. O caracteristică de bază a apofatismului Bisericii de Răsărit este renunţarea radicală la fiecare definiţie a lui Dumnezeu, indiferent dacă pozitivă sau negativă. Diferenţa dintre teologia apofatică şi negativă desemnează o diferenţă între Biserica de Răsărit şi Cea de Apus: în acest sens teologia apofatică a Bisericii de Răsărit transcende teologia apuseană negativă şi naturală.[6]

Apofatismul Bisericii de Răsărit nu stă doar la răscrucea dintre Bisericile de Răsărit şi de Apus, ci desemnează o importantă diferenţă dintre elenism şi creştinism. Apofatismul este o marcă a filosofiei greceşti vechi cu care apofatismul Bisericii de Răsărit nu poate în nici un caz identificată. „În dezvoltarea teologiei apofatice înţelegerea platonic-origenistă a adevărului iese din nou la iveală, numai pentru a fi negată în inima ei împreună cu pretenţiile sale epistemologice şi

[4] Dionysios Areopagites, *De mystica theologia*, 5 PG 3, 1048B (German transl., Theill-Wunder, 153). Cf. Maximos the Confessor, *Schol in De div nomin.* PG 4 245C Cf. Also C Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaisance de Dieu* (Paris, Cerf, 1971), 887. „Apofatismulul este astfel definit ca o sinteză simultană a afirmaţiilor şi negaţiilor, este evident că atitudinea apofatică nu trebuie identificată cu teologia negaţiilor” *Idem*, „Dogma und Verkundigung im orthodoxen Verstandnis,” *Ostkirchliche Studien* 21 (1972) 132-140, esp 133; K. Ware, „Dieu caché et revelée,” *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 23 (1975) 89/90, esp. 48 („Vocea negaţiei este în realitate o voce a super-afirmaţiei”), şi J Zizioulas, „Warheit und Gemeinschaft,” *Kerygma und Dogma* 28 (1980) 2-49, esp 22 (Note 72). („Ecuaţia 22 „apofatic” şi „negativ” poate conduce la înţelegere greşită. Aceasta este o teologie care transcende schema „pozitiv *vs* negativ”, sau „cunoaştere *vs* ignoranţă”).

[5] J Zizioulas, 20 Cf. G. Florovsky, „Pseudo-Dionysios, Works,” *Encyclopedia for Religion and Ethics* (Greek), 12 (1968) esp. 476.

[6] C Yannaras, *De l'absence*, p. 79-80; idem, *Person und Eros*, 205f.

ontologice."[7] Teologia apofatică a respins viziunea greacă a adevărului. Sarcina următoare a acestui studiu este de a expune diferenţa dintre teologia apofatică grecească şi creştină. Apofatismul şi misticismul merg în mod inseparat împreună. Cuvântul „Mystik" este o abreviere a formulei greceşti, „Teologie mistică", care formează titlul unei scrieri aparţinând lui Pseudo-Dionisie Areopagitul[8]. Teologia mistică este baza apofatismului. Acest accident istoric este o indicaţie clară a legăturii strânse a teologiei mistice cu cea apofatică. Fără „Mystik", apofatismul rămâne doar *Scwärmerei* sau joc de cuvinte. Din contră, fără apofatism, „Mystik" neagă conţinutul şi alunecă în misticism, căci experienţa mistică nu poate fi niciodată epuizată în formele sale de expresie. În acest fel teologia mistică şi apofatică devin aproape sinonime.

Legatura intimă a „Mystik" cu apofatismul necesită o explicaţie adiţională, pentru că apofatismul nu însemnează o degenerare în misticism; mai mult, este în mod strâns legat cu „Mystik". Hans Kung în mod corect a remarcat că misticismul este un termen extrem de vag. În limbaj popular, „misticism" este adesea asociat cu enigmaticul, ciudatul, misterioasul, sau doar cu evlavia simplă."[9] În acest studiu suntem de acord cu definiţia lui Kung, a cuvântului „Mystik": „Experienţa mistică poate fi în general definită ca experienţa *imediat-intuitivă* a unităţii, ca o intuiţie a unei unităţi măreţe care desfiinţează diviziunea subiect-obiect."[10] În cele ce urmează termenul „Mystik" va fi utilizat doar în acest sens, şi numai teologia Bisericii de Răsărit cu apofatismul său va fi desemnată ca teologie mistică. În acest fel trebuie înţeleasă următoarea teză a lui Lossky: „Tradiţia răsăriteană nu a făcut niciodată o distincţie evidentă între misticism şi teologie; între experienţa personală a tainelor divine şi dogma afirmată de Biserică"[11]. Hotarul dintre „Mystik" a Bisericii de Răsărit şi misticismul religios este Biserica: „În afara adevărului păstrat de întreaga experienţă personală a Bisericii, ar fi lipsit de orice încredinţare, de orice obiectivitate. Ar fi o mixtură de adevăr şi falsitate, de realitate şi de iluzie: „misticism" în sensul rău al cuvântului."[12]

---

[7] J. Zizioulas, 20.

[8] Asupra etimologiei lui „Mystik" cf F. Heiler, *Das Gebet* (Munich, Reinhardt, 1969) [Reproduced from the 5th edition of 1923], 249.

[9] Hans Kung (together with J von Ess et al), *Christianity and the World Religions Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (Garden City, NY Doubleday & Company, 1986), 169. Asupra diversităţii definiţiilor lui „Mystik", cf. W.R. Inge, *Christian Mysticism* (London Methuen, 1933 (7th ed) (orig 1899), 335-348 (App A „Definitions of „Mysticism" and „Mystical Theology""), WR Inge foarte nimerit a remarcat (p115) „Misticismul asiatic reprezintă refugiul natural al oamenilor care şi-au pierdut încrederea în civilizaţie, dar care nu vor renunţa la credinţa în Dumnezeu".

[10] Ibid.

[11] V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge James Clarke& Co, Ltd, 1957), 8. Cu privire la Mystik şi dogmă în Biserica de Răsărit, cf F Heiler, *Die Ostkirchen* (Munich Reinhardt, 1971), 429f.

[12] V Lossky, 13 Cf P. Evdokimov, *L'OrthodoxieI* (Neuchatel, Delachaux/Niestlé, 1965) 107f, 113.

Experienţa unităţii este numitorul comun al teologie mistice şi apofatice a Bisericii de Răsărit. Misticismul în Biserica de Răsărit nu însemnează o fugă din lume în sufletul individului solitar; mai degrabă implică o deschidere către lume, către ceilalţi şi către Dumnezeu.

Experienţa unităţii şi deschiderea spre lume se presupun una pe alta. Pentru că realitatea este înţeleasă ca deschidere şi ca unitate, o definiţie finală şi exclusiv conceptuală a acestei realităţi se pierde şi din acest motiv se poate vorbi despre acest adevăr numai în chip apofatic. Deoarece realitatea este una şi deschisă, adevărul nu poate fi niciodată definit în formulări conceptuale exclusive – indiferent dacă pozitive sau negative. De aici, toată teologie mistică autentică devine teologie apofatică şi apofatismul Bisericii de Răsărit presupune „Mystik" ortodoxă.

În prezentul studiu apofatismul Bisericii de Răsărit va fi discutat din trei puncte de vedere, şi anume:

1. apariţia apofatismului Bisericii de Răsărit va fi considerat în dezvoltarea sa teologico-istorică,
2. va fi investigată natura apofatismului Bisericii de Răsărit şi anume, funcţia sa teologico-sistematică, şi,
3. va fi dicutată relevanţa apofatismului Bisericii de Răsărit, i.e. actualitatea şi semnificaţia sa prezentă.

Apariţia Apofatismului

Începuturile în interiorul şi în exteriorul izvoarelor patristice

Apofatismul este la fel de vechi ca şi teologie însăşi şi la fel de răspândit ca şi misticismul însuşi[13]. Am vorbit deja despre relaţia strânsă între apofatism şi „Mystik". Legătura interioară a apofatismului cu teologi, în sfera culturii europene, poate fi găsită la Platon. „Platon a fost primul care a utilizat cuvântul „teologie" (θεολογία), şi în mod evident el a fost creatorul noţiunii.[14] Şi este corect să spunem că Platon este „precursorul teologie apofatice."[15] Pentru prima dată în Europa, Platon a postulat calea apofatică de cunoaştere. Dar chiar primele iniţiative conceptuale, care au co-determinat concepţie de teologie apofatică de mai târziu, trebuie urmărite la pre-socratici şi în special la Heraclit şi Xenophon. Fragmentul 93 din Heraclit, „Zeul care locuieşte în oracolul delfic nici nu vorbeşte nici nu păstrează tăcerea, ci dă semne"[16], stă ca un semn clar al apofatismului grec

[13] V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris Aubier, 1967), 12 Cf M. Lot-Borodine, *La deification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs* (Paris Cerf, 1970), 22.

[14] Werner Jaeger, *TheTheology of the Early Greek Philosophers*, The Gifford Lectures 1936 (Oxford At the Clarendon Press, 1947), p. 4 (cited from Weischedel, 14 [who used the German edition of 1953, p. 9—Tr).

[15] S. Kzriayopoulos, *Prolegomena to the God Question* (Greek) (Athens, 1960), 18.

[16] W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (Wiesbaden VMA-Verlag, 1978), 106.

timpuriu în sensul că ambele definiţii, atât cele pozitive cât şi cele negative, sunt evitate. Cu referire la Xenofon, J. Hochstaffl scrie următoarele: „Critica lui Xenofon a religiei trimite în consecinţă, către originea filosofică greacă a conceptului de teologie negativă."[17] Bine-cunoscutul pasaj clasic din Platon trebuie găsit în Timaeus 28C şi învaţă: „Acum, a-l descoperi pe Făcătorul şi Tatăl acestui Univers ar fi un misiune înr-adevăr, şi descoperindu-L, a-L declara pe El la toţi oamenii ar fi un lucru imposibil."[18] Cercetara recentă a găsit deasemeni urme de apofatism la Aritotel.[19] Neoplatonismul, şi în special Plotin, a pus mâna pe teologia apofatică într-un mod nou: „Conceptul de teologie negativă a fost imaginat, cu toate acestea, pentru prima dată în Platonismul Mijlociu şi în neoplatonism,"[20] W. Weischedel susţine: „Aici (în platonism) se fundamentează ceea ce mai târziu sub forma teologie apofatice a devenit una din trăsăturile esenţiale ale întregii istorii a teologiei filosofice ce a urmat.[21] Potrivit lui Plotin noi putem spune despre Unul, doar ceea ce nu este; ceea ce este nu putem spune; nu are nume; este „inefabil" ἄρρητος (*Eneade*, 5,3, 13f) şi nu este nici cunoaştere, nici cugetare a ei (*Eneade* V, 3, 14). De asemeni, în gnosticism, Dumnezeu este inaccesibilul şi incognoscibilul. Valentinus chiar îl numeşte „Primul Tată", „Primul Început" şi „Adâncul", „neconceputul" şi „invizibilul."[22] Spus în mod succint: „doctrina despre Dumnezeu a gnosticilor este în principal *theologia negativa*."[23]

Iudeul platonizat, Filon, reprezintă o joncţiune critică în istoria apofatismului, pentru că el a încercat să combine două tradiţii apofatice diferite: cea filosofică greacă şi cea a Vechiului Testament. Apofatismul Vechiului Testament consistă din aceste patru elemente:[24] porunca împotriva dumnezeilor străini (Ex 20:3; Deut 5:7); porunca împotriva imaginilor (Ex 20:4f.; Deut 5:8f); porunca împotriva folosirii numelui divin (Ex 20:7; Deut 5:11), şi porunca privind Sabatul (Ex 20:8-11).

Principiu de bază al apofatismului Vechiului Testament este acesta: „Dumnezeul istoriei mântuirii este în acelaşi timp, în mod absolut, inaccesibil."[25] Apofatismul Vechiului Testament semnifică o negare critică a slujirii zeilor de dragul afirmării exclusive a lui Iahve. Iniţiativa lui Filon a fost foarte serioasă, dar pare să fie ambivalentă în rezultatele sale. Două judecăţi opuse despre Filon pot fi

[17] J. Hochstaffl, 26.
[18] Plato, *Timaeus* 28C [English follows Loeb Classical Library edition, Plato Vol VII, 51], cf *Nomos* 21A S.J. Hochstaffl, 28ff, H Theill/Wunder, 28ff 23.
[19] J. Hochstaffl, 31ff, H. Theill-Wunder, 64ff. Cf. C. Guerard, „La théologie negative dans l'apophaticisme grec," RSPhTh 68 (1984), 183-200 and H.A. Wolfson, „The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle," *Harvard Studies in Classical Philology* 56157 (1947), 233-249.
[20] J. Hochstaffl, 65 Cf. Theill-Wunder, 82ff.
[21] W. Weischedel, 65.
[22] Exemple în Hochstaffl, 49-65 şi Weischedel, 76-82.
[23] Weischedel, p. 78.
[24] J. Hochstaffl, 16-24.
[25] Hochstaffl, 22.

citate pentru a ilustra aceasta. Pe de o parte H.A. Wofson face o judecată pozitivă şi remarcă: „Termenii inefabil (ἄρρητος), nenumit (ἀχατανόμαστος), şi incomprehensibil (ἀχαταληπτος), prin care este exprimată incognoscibilitatea lui Dumnezeu de către Filon, nu apare ca o descriere a lui Dumnezeu în literatura filosofică greacă înainte de Filon."[26] Pe de altă parte, J. Hochstaffl este ezitant şi remarcă: „El (Filon) a fost, fără îndoială, incapabil să cunoască vreo diferenţa între principiile epistemologico-metafizice ale grecilor şi Dumnezeul *heilsgeschitlich* al evreilor."[27]

În Noul Testament există două caracteristici ale apofatismului, şi anume, cea eshatologică şi cea critică.[28] Trei elemente pot fi ridicate aici: amintirea Morţii şi Învierii lui Iisus Hristos ca element de bază, negarea critică a fiecărei sentinţe complet intraistorice a mântuirii ca element critic şi afirmarea eshatologică a mântuirii de către Dumnezeu în Hristos, ca element al afirmaţiei. Cuvântarea din Areopag (Fapte 17) conţine un pasaj foarte important. „Meritul discursului din Areopag – dacă se poate vorbi astfel – este încercarea programatică, prin intermediul a diferite concepte de teologie negativă, de a intra în conversaţie cu non-creştinii."[29] În perioada timpurie a Bisericii şi în special la Apologeţi, apofatismul a fost introdus pe terenul criticismului non-creştin şi eretic, şi „în argumentaţia apologetică, teologia negativă a jucat un rol critic religios."[30] Caracterul de neconceput al lui Dumnezeu a fost deja menţionat de Clement Romanul (1 Clem. 33,3); pentru Atenagora Dumnezeu este „de neatins şi de neconceput" (*PG* 6 908B); şi potrivit lui Teofil al Antiohiei, forma lui Dumnezeu este „inefabilă şi inexpresibilă, ne-vizibilă ochilor şi cărnii" (*PG* 6 102BC).[31] Clement Alexandrinul a jucat un rol special: „doctrina lui Clement despre Dumnezeu este, de aceea, în mod fundamental, o teologie negativă şi aceasta este susţinută în mod expres: „Noi nu ştim ceea ce este el, ci ceea ce nu este" (Stromate 5; 71,3)."[32] Aici avem prima prezentare clară a apofatismului patristic timpuriu. În cuvintele lui Lot-Borodin: „(Clement) a insituit principiul apofatismului însuşi."[33] Origen este deasemeni un aderent al apofatismului: „Dumnezeu este de neconceput şi neperceput" (*De principiis* I, I, 5): „nici un cuvânt sau desemnare nu poate reprezenta atributele lui Dumnezeu" (*Contra Celsum* 6, 65) şi Dumnezeu este în mod complet „mai presus de spirit şi Fiinţă" (*Contra Celsum* 7, 38).[34] Pentru Filon

[26] H.A. Wolfson, *Religious Philosophy* (Cambridge, MA Harvard UP, 1961) 6.
[27] J. Hochstaffl, 33.
[28] Ibid., 35-49.
[29] Ibid., 49.
[30] Ibid., 34. Cf. M- Lot-Borodine, 26ff şi L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximos the Confessor* (Lund: Gleerup, 1965), 432ff.
[31] Exemple în G. Galitis, „Apophatismus als Prinzip der Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvatern," *EvTh* 40 (1980) 25-40, esp 28f.
[32] W. Weischedel, 85.
[33] M. Lot-Borodine, 26f.
[34] Exemple şi traducere în W. Weischedel, 89ff. Vezi şi teza opusă a şui V Lossky, *Mystical Theology*, 32f.

Iudeul şi Origen Creştinul, problemele apofatismului se pun pentru întreaga teologie ulterioară. Două tradiţii apofatice complet diferite, cea greacă veche şi cea a Vechiului Testament, cu figurile lor centrale (Platon şi Moise) au trebuit puse în ordine. Pentru Platon, apofatismul a avut o bază cosmologico-naturală în timp ce pentru Moise se baza pe eshatologie. Porunca împotriva imaginilor constituie graniţa dintre cele două tradiţii apofatice menţionate mai înainte. În tradiţie greacă o astfel de poruncă lipseşte şi de aceea nu există nici un criteriu pentru distingerea între teologie şi idolatrie. Dumnezeu se amestecă cu zeii. Funcţia apofatismului este total diferită: pentru greci era o chestiune metafizică, în timp ce pentru tradiţia biblică avea o funcţie critică extraordinară. Filosofii înţelegeau apofatismul ca un postulat epistemologic, în timp ce ce teologii l-au văzut ca un criteriu necesar al adevărului. În era patristică timpurie problematica apofatică a teologiei a fost în mod clar pusă, dar nu rezolvată. Întrebarea crucială era: elenism sau creştinism? A fost creştinismul elenizat, sau elenismul creştinat? Apofatismul a stat la răscrucea creştinismului şi elenismului.[35] Continuitatea aparentă dintre apofatismul grec vechi şi apofatismul creştin răsăritean nu ar trebui să întunece disontinuitatea lor fundamentală.

Fundamentul patristic

Dacă Biserica primară a pus problema teologică a apofatismului, patristica bizantină a rezolvat-o. Apofatismul grec antic a fost adoptat şi în mod simultan, a fost depăşit. A avut loc creştinarea apofatismului grec şi nu elenizarea teologiei apofatice biblice. Porunca împotriva imaginilor rămâne operativă la Părinţii Bisericii, şi Moise (nu Platon) este precursorul apofatismului Bisericii de Răsărit. Aceasta poate fi în mod clar văzută în două reprezentări principale ale apofatismului Bisericii de Răsărit, anume, Grigorie de Nyssa şi Dionisie Areopagitul.

Grigorie de Nyssa a pus bazele apofatismului Bisericii de Răsărit.

> Prin Grigorie de Nyssa ce a fost mai adânc în misticismul platonic a intrat în credinţa creştină şi în gândirea Bisericii de Răsărit, la fel cum prin Augustin, în cea de Apus. Deasemeni, Grigorie a fost cel care a indicat calea spre Areopagit, deşi acesta din urmă, pentru o lungă perioadă, de fapt, l-a eclipsat, mai ales în teologia apuseană, realmente lăsându-l pradă uitării.[36]

Acest raţionament a lui F. Heiler ar putea trezi impresia că odată cu teologia sa apofatică, care a fost în mod clar prima dată exprimată de el, Grigorie de Nyssa

[35] J. Zizioulas, 21.

[36] F. Heiler, *Die Ostkirchen*, 281. Cf. L. Thunberg, 433 „Rămâne realitatea că Grigorie de Nyssa a fost cel care a dezvoltat o teologie a întunericului divin. În acest sens el este predecesorul decisiv nu doar al lui Ps. Dionisie ci şi a unui mistic ca Ioan al Crucii". Vezi deasemeni J. Hochstaffl, 109-119 şi J. Meyendorff, *St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris Seul, 1959), 42f.

a introdus o modalitate păgână în Biserică. De fapt, totuşi, s-a întâmplat opusul. Potrivit lui J. Hochstaffl următoarea ar fi problema:

„Grigorie de Nyssa pare că a fost unul dintre primii care a găsit transcris în Decalog un concept al teologiei negative...Grigorie a descoperit în Decalog o înţelegere a teologiei negative care a radicalizat şi a depăşit neoplatonismul."[37] În lucrarea sa principală asupra apofatismului, *De vita Moysis*, Grigorie de Nyssa scrie: „Dacă oricine reclamă o explicare, o parafrază conceptuală şi o expunere a naturii divine, noi nu vom nega că nu înţelegem nimic dintr-o astfel de ştiinţă. Numai asta mărturisim, că, corespunzător naturii sale, nu este posibil de a atinge nelimitatul prin gândirea redactabilă în cuvinte."[38] Pentru aceasta Grigorie oferă următoarea explicaţie:

> ...divinul este prin natura sa dătător-de-viaţă. Totuşi caracteristica naturii divine este de a transcende toate caracteristicile. De aceea, cel care crede că Dumnezeu este ceva care poate fi cunoscut, nu are viaţă, pentru că el s-a întors de la adevărata Fiinţă la ceea ce el consideră prin simţul percepţiei că are existenţă. Adevărata fiinţă este adevărata viaţă. Această Fiinţă este inaccesibilă cunoaşterii. Atunci, dacă natura de viaţă-dătătoare transcende cunoaşterea, ceea ce este perceput, cu siguranţă nu este viaţă. Nu este în natura a ceea ce nu este viaţă, să fie cauza vieţii. Astfel, pentru ce a tânjit Moise este satisfăcut, tocmai prin faptul care lasă dorinţa sa nesatisfăcută.[39]

Grigorie a rezumat apofatismul său în cuvintele următoare: „Mai întâi noi învăţăm ceea ce este necesar de a şti despre Dumnezeu: această cunoştere consistă în aplicarea asupra lui a nimic care să poate fi cunoscut prin puterea concepţiei umane."[40]

Gândirea teologică a Părinţilor Bisericii s-a dezvoltat pe baza formulării apofatice a lui Grigorie de Nyssa. Vasile cel Mare al Cezareei a stabilit: „Aceasta este cunoaşterea...naturii divine: percepţia incomprehensibilităţii sale."[41] Grigorie de Nazianz a comentat bine-cunoscutul pasaj clasic din Platon (*Timaios* 28C) după cum urmează: „Este dificil să-l înţelegi pe Dumnezeu, şi este imposibil să-l concepi în cuvinte...În opinia mea este într-adevăr imposibil să exprimi (ce este Dumnezeu), dar este şi mai dificil să-l înţelegi."[42] Pentru Grigorie baza apofatismului rămâne porunca Vechiului Testament împotriva imaginilor.[43] Şi Epifanie afirmă: „Erezie" este „slujitoarea zeilor, despre care este inconştientă."[44] Ioan Hrisostom, autorul a cinci epistole „Despre Incomprehensibilitatea lui

[37] J. Hochstaffl, 117-149.
[38] *De Vita Moysis* PG 44. 297-430.
[39] *De vita Moysis* 2 PG 44, 404B; citat din Hochstaffl, 115 [Engl Trans Gregory of Nyssa (CWS), 115].
[40] *Ibid.*, col 377C; citat din J. Hochstaffl, 119.
[41] *Epist* 234. PG 32, 869C; citat din J. Hochstaffl, 108f. Cf. V Lossky, 43.
[42] *Oratio* 28 (*theologica 2*), 4 PG 36, 29C-32A, citat din J. Hochstaffl, 106f.
[43] Ibid. 6 PG 36, 32C; citat din J. Hochstaffl, 107. Cf. Lossky, 45.
[44] *Panarion* 9,2 PG 41, 224BC, citat din J. Hochstaffl, 99.

Dumnezeu", susţine în mod clar: „Există o cunoaştere adevărată, şi anume, ne-cunoaşterea" (PG 55 459). Chiril al Ierusalimului susţine: „în lucrurile divine este o mare cunoaştere a admite ne-cunoaşterea."[45] Cel mai frumos rezumat al apofatismului Bisericii de Răsăsit este de găsit la Ioan Damaschinul: „Divinul este infinit şi de neconceput, şi unicul lucru pe care-l putem înţelege despre el este infinitatea şi caracterul de neconceput. Tot ceea ce putem spune în chip pozitiv, presupune, nu natura sa, ci doar ceea ce înconjoară natura sa."[46] Următoarele sunt valabile pentru întreaga patristică greacă:

> Intenţia teologiei apofatice consistă în aceasta, în faptul că teologia greacă închisă în interiorul său, a trebuit să fie fărâmiţată şi depăşită, pentru că nu putem utiliza concepte ale minţii umane sau ale creaturii incluse în ea, anterioare conceptului Fiinţei, pentru a-L desemna pe Dumnezeu, adevărul. Astfel, diferenţa absolută a Existenţei lui Dumnezeu, aşa cum se găseşte în interiorul teologiei biblice, este atât de evidentă, încât înţelegerea biblică a lui Dumnezeu stă în opoziţie adâncă cu înţelegerea greacă a lui Dumnezeu.[47]

Lui Dionisie Areopagitul i se cuvine un loc special în tradiţia apofatismului Bisericii de Răsărit. Nu doar pentru că el este socotit drept creatorul conceptului de teologie „negativă sau apofatică"[48], ci şi pentru că, începând cu el, apofatismul constituie inima întregii lui teologii. Porivit lui W. Weischedel, „Dionisie – nu ca primul, dar cu toate acestea cu o intensitate necunoscută până azi – poziţionează lângă teologia afirmativă, negaţia"[49] şi „astfel întreaga istorie a misticismului filosofic care urmează, de la Dionisie încolo, este în mod decisiv stabilită: dincolo de Meister Eckhart şi Jacob Boehme până la Schelling."[50] Corpusul Areopagitului a jucat un rol extrem de important, căci el stă la răscrucea între creştinism şi elenism, la fel ca şi între Biserica Apuseană şi Răsăriteană. Faptul că au existat eretici care au încercat să-şi susţină erezia lor prin apelarea la acest corpus a aruncat suspiciune asupra lui. Pe de altă parte, este la fel de adevărat că doi eminenţi Părinţi ai Bisericii, Maxim Mărturisitorul în secolul al 7-lea şi Grigorie Palamas în secolul al 14-lea, au comentat şi au apărat acest corpus. În consecinţă, corpusul areopagitic a dobândit aproape statut canonic în Biserica Răsăriteană. Biserica Apuseană şi-a fundamentat teologia sa negativă pe Dionisie, Scotus Eriugena l-a tradus în latină şi Thomas Aquinas a făcut comentarii asupra cărţii, *Despre numele divine*. Potrivit lui R. Roques, Dionisie este „maestrul lumii

---

[45] PG 33, 541A; citat din A. Kallis, *Orthodoxie-was ist das?* (Mainz-Grunewald, 1979), 44.
[46] *De fide orthodoxa* I,4 PG 94, 800AB, citat din traducerea lui V. Lossky, 47-48.
[47] J. Zizioulas, 21.
[48] J. Hochstaffl, 13; E. Jungel, *Gott als Geheimnis*, 348. Cu referire la Dionisie, cf. G. Florovsky 437-480; F. Heiler, *Ostkirchen* 281-285, J. Hochstaffl 120-155; V. Lossky 31-57; *idem.* „La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite," RSPhTh 28 (1939), 204-221, idem, *„L'apophase et la théologie trinitaire"*, *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris. Aubier, 1967), 7-23, M. Lot-Borodine, 33-36; J. Meyendorff, 88-91, C. Yannaras, *De l'absence*, passim; W. Weischedel, 92-98 şi J Zizioulas, 20-23.
[49] W: Weischedel, 94.
[50] Ibid., 98.

apusene."[51] În secolul al 20-lea Lossky a fost cel care a alertat teologia Bisericii de Răsărit, din nou asupra lui Dionisie, şi teologia greacă modernă (C. Yannaras) se ocupă ea însăşi în mod intensiv cu concepţiile dionisiene. Opera Areopagitului a rezolvat problema relaţiei dintre apofatismul grec antic şi apofatismul Bisericii de Răsărit, prin încercarea de creştinare a apofatismului elenistic. F. Heiler afirmă următoarele: „Prin acesta sinteză el (Dionisie) pe de o parte a creştinat şi înbisericit neoplatonismul, şi pe de altă parte, a întors cultul creştin mai spre lăuntric şi l-a spiritualizat."[52] Lossky susţine: „Tot ce poate fi spus despre platonismul Părinţilor Bisericii şi în mod special despre dependenţa Areopagitului de filosofii neo-platonici se limitează la similarităţi externe, care nu ating esenţa doctrinei şi sunt condiţionate de idiomul uzitat atunci."[53] Potrivit lui Florovsky[54], Areopagitul este un creştin ortodox care a acceptat terminologia neoplatonică pentru motive apologetice, pentru a aduce pe creştinii timpului său în conversaţie cu lumea educată în filosofia neoplatonică. Florovsky subliniază că inspiraţia originală dionisiană este cu adevărat creştină; dar Florovsky în acelaşi timp face remarca că „sinteza dintre filosofie şi tradiţia creştină pe care a încercat-o Dionisie, nu a reuşit."[55]

În viziunea noastră corpusul areopagitic este un semn foarte clar că apofatismul poate fi evaluat, nu pe baza terminologiei, ci pe baza nuanţelor teologice reale. Luându-l pe Dionisie ca un exemplu, cineva ar putea uşor observa continuitate şi discontinuitate dintre apofatismul grec antic şi cel al Bisericii de Răsărit. Cu referire la aceasta J. Zizioulas remarcă:

> Lumea neoplatonică a imaginilor în „ierarhia" scrierilor areopagitice a condus numeroşi cercetători la eroarea de a vorbi despre o influenţă neoplatonică. Dar ceea ce este esenţial nu se află în aceste idei imaginare, ci în semnificaţia neacoperită de ele. Punctul esenţial se află tocmai în faptul că în opoziţie cu emanaţiile neoplatonice, ierarhia dionisiană nu afirmă că existenţele inferioare se trag din Fiinţa superioară.[56]

Nu este accidental faptul că Maxim Mărturisitorul, în secolul al 7-lea, cu ajutorul lui Dionisie a demarcat Ortodoxia de erezia platonico-origenistico-monofizită.

Dacă corpusul areopagitic a rezolvat o problemă, şi anume, relaţia apofatismului elenistic cu cel al Bisericii de Răsărit, cu toate acestea , au răsărit altă poblemr, şi anume, problema relaţiei teologiei apofatice a Bisericii de Răsărit cu teologia negativa a Bisericii de Apus. Nu este doar un accident istoric faptul că Biserica de Apus a acceptat pe Dionisie şi şi-a dezvoltat teologia sa negativă pe

[51] R. Roques, „Dionysius Areopagites," *Reallexikon für Antike und Christenium* 3 (1957), cols. 1075-1121, esp col 1076.
[52] F. Heiler, 283.
[53] V Lossky, *Mystical Theology*, 42.
[54] G. Florovsky, 474-476.
[55] G. Florovsky, 479.
[56] J. Zizioulas, 21.

baza lui. Potrivit lui J. Meyendorff, corpusul areopagitic este „este cea mai citită scriere grecească a filosofilor latini ai Evului Mediu."[57] În secolul al 14-lea teologul Bisericii apusene, Varlaam, a fost cel care a încercat să-şi bazeze unificare Bisericilor Apusene şi Răsăritene, pe Dionisie. Grigorie Palama, totuşi, a respins aceasta şi a expus apofatismul areopagitic într-o manieră ortodoxă. De atunci, mulţumită medierii lui Palamas, apofatismul a rămas un subiect de controversă între Biserica Apuseană şi cea de Răsărit. Varlaam l-a înţeles greşit pe Dionisie şi a făcut un agnosticism nominalistic din apofatism; din contră, Palamas a fost cel care a înţeles corpusul areopagitic într-o manieră ortodoxă şi a extins din apofatismul dionisian o armă împotriva scolasticismului, ca şi împotriva nominalismului. Diferenţa dintre teologia negativă a Bisericii de Apus şi apofatismul Bisericii de Răsărit poate fi corect înţeles numai prin compararea temeliei *theologiei negativa* a Conciliului patru Lateran cu diferenţierea ortodoxă dintre substanţă şi energii.

Analogia similarităţilor neasemănătoare deasemeni explică diferenţa radicală dintre apofatismul teologilor greci şi *theologia negativa* a scolasticismului apusean. *Theologia negativa* este comparabilă cu disimilarităţile obiective, la fel cum teologia catafatică (*theologia affirmativa*) este comparabilă cu similarităţile obiective. Şi în ambele cazuri, avem de-a face cu comparaţiile esenţelor şi caracteristicilor ontice. Analogia similarităţilor neasămănătoare, totuşi, i.e., apofatismul teologilor bizantini, se bazează nu pe comparaţia cantitativă a disimilarităţilor obiective, care acceptă un număr de similarităţi, ci pe înţelegerea similarităţilor obiective ca disimilarităţi reale: i.e. leagă disimilaritatea cu alteritatea modurilor personale de existenţă, cu prioritatea existenţei în relaţie cu concepţia esenţelor obiective.[58]

Teologia negativă a Bisericii Apusene este legată de prioritatea substanţei contrară persoanei, în timp ce teologia apofatică a Bisericii de Răsărit se bazează pe prioritatea persoanei asupra substanţei.

Dezvoltarea teologico-istorică ulterioară a apofatismului în Biserica de Răsărit este continuarea tradiţiei areopagitice. Două importante poziţii ale acestei istorii ar trebui menţionate. Prima menţiune este legată de Maxim Mărturisitorul[59], în secolul al 7-lea. Maxim a făcut comentarii asupra corpusului dionisian şi a făcut din el o armă împotriva ereziei platonico-origenisto-monofizite. Fundamentul interpretării sale este abisul (*Ungrund*) care se deschide între natura creată şi cea necreată. În acest fel Maxim modifică pe Dionisie în chip ontologic, gnoseologic şi teologic. Astfel, orice suspiciune de elenism la Dionisie devine invalidată. Din cauza această, de la Maxim, relaţia terminologică cu platonismul nu mai poate ascunde diferenţa dintre apofatismul Bisericii de Răsărit şi elenism. A doua oprire se referă la Grigorie Palama, în secolul al 14-lea. Dacă Maxim, în secolul al 7-lea pe baza lui Dionisie a răspuns în mod efectiv la problema relaţiei apofatismului

[57] J. Meyendorff, 88.
[58] C. Yannaras, *Person und Eros*, 205f.
[59] Cu referire la Maxim Mărturisitorul, cf. Hans Urs von Balthasar, *Die Kosmische liturgie. Das Weltbild des Maximus Confessor* (Einsiedeln Johannes Verlag, 1961 [3rd ed]), J. Hochstaffl, 151 ff, L. Thunberg, esp. 436-440 şi J. Zizioulas, 21-33.

grec cu cel al perioadei patristice, Grigorie Palamas în secolul al 14-lea a rezolvat în chip fundamental cealaltă problemă, anume, cea a diferenţei dintre apofatismul Bisericii de Apus şi cel al Bisericii de Răsărit. Comentariile palamite asupra corpusului areopagitic trasează limita dintre apofatismul Bisericii de Răsărit, pe de o parte, şi nominalism şi scolasticism, pe de alta. Ceea ce lipseşte în *theologia negativa* a Bisericii de Apus este premisa teologică de bază a Bisericii de Răsărit, i.e. diferenţa dintre substanţă şi energii cu privire la Dumnezeu. Potrivit lui Palamas, despre Dumnezeu trebuie vorbit în chip apofatic, pentru că substanţa lui Dumnezeu totdeauna rămâne incognoscibilă, în timp ce numai energiile sale îl fac pe El cognoscibil.[60] Dacă această diferenţă este neglijată, atunci teologia apofatismului cade în pericolul constant al dezvoltării unui agnostiism nominalistic al unei *theologia negativa*. În cuvintele lui Palamas, următoarele expun adevărul: "Natura supra-esenţială a lui Dumnezeu nu este un subiect al discursului sau gândirii sau chiar al contemplării, căci este departe de toate cele ce există şi mai mult decât incognoscibil, fiind întemeiat pe puterea necircumscrisă a spiritelor celeste – incomprehensibil şi inefabil tuturor pentru totdeauna…Nimeni nu poate numi în mod adecvat esenţa sau natura Sa, dacă ar fi să caute cu adevărat adevărul, care este mai presus de tot adevărul."[61]

Realitatea neo-patristică

Mai recent, teologia ortodoxă a secolului al XX-lea actualizează apofatismul patristic. Vladimir Lossky[62] a fost cel care se referă la apofatismul dionisian în cartea sa epocală, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit* (1944; English Translation 1954), scrisă de-alungul celor 30 de ani de exil în Paris. Potrivit lui Lossky "teologia cu totul adevărată este cea apofatică" (p. 39) şi apofatismul s-a dovedit a fi "cu adevărat caracteristica întregii tradiţii a Bisericii de Răsărit" (p. 42). Viziunile sale sunt împărtăşite de majoritatea teologilor ruşi emigraţi (M. Lot-Borodine, et al.). În acelaşi timp, Lossky a accentuat faptul că apofatismul Bisericii de Răsărit este foarte îndepărtat de teologia negativă a lui Plotin ca şi cea thomistă şi, într-o serie de eseuri, el este preocupat să arate fundamentele trinitare ale apofatismului areopagitic.

---

[60] C. Yannaras, *De l'absence*, 99 „Aici atingem chiar fundamentul cunoaşterii teologice a Bisericii Răsăritene, distincţia dintre esenţa lui Dumnezeu şi energiile lui Dumnezeu. Aceasta revelează diferenţa specifică care separă apofatismul răsăritean şi apusean." Cf the essay by K. Ware in note 4.

[61] Gregory Palamas, *Thephanes* PG 150, 937A (citat din Lossky, Mystical Theology, 37). Cf. Gregory Palamas, *Capita*, 123: PG 150, 1205D şi 1208B. Cu privire la Palamas, cf. J. Mexendorff, esp. 75-132 şi *Intrduction a l'etude de Gregoire Palamas* (Paris Seuil, 1959 (Biblio).

[62] Cu referire la Lossky, cf. Bibliografia prezentului studiu. Citările lui Lossky bazate pe raducerea germană a lui *Mystiche Theologie der morgenlandischen Hirche* [Engl. Trans. *Mystical Theology*]. Cf. V Lossky, *Orthodox Theology. An Introduction*, trasnl by I.& I. Kesarcocdi-Watson (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978).

Douăzeci de ani mai târziu, cu studiul său, "Prolegomena of Theological Gnoseology" (1965), Nikos Nissiotis[63] a reînnoit apofatismul în cercurile teologice greceşti şi exercită un criticism fundamental asupra teologiei naturale scolastice ca şi asupra aşa-numitei "Teologii Dialectice" (Barth, Bultmann). "Părinţii greci ai Bisericii, întra-adevăr, au continuat agnosticismul teologic adânc ale filosofiei greceşti vechi, în aceea că nu se cunoaşte esenţa lui Dumnezeu, ci se cunoaşte pe Dumnezeu, mai degrabă prin energiile Sale" (p. 8). "În centrul gândirii teologice stă un agnosticism caracteristic şi foarte semnificativ care nu poate fi desemnat ca sceptic, pesimistic, nici chiar nihilistic, ci ca pios, euharistic şi umil" (pp. 26f.). În lucrarea sa, "Philosophy of Religion and Philosophical Theology"(1965), el rezumă viziunea sa: „Dumnezeul necunoscut care a devenit cunoscut nouă, rămâne incomprehensibil în esenţa sa. Cunoaşterea lui Dumnezeu nu este consecinţa revelaţiei esenţei sale, ci mai degrabă participarea la energia sa" (pp. 48f.). În acest sens teologia nu este numai o „ştiinţă", i.e. numai o chestiune raţionalistică, ci şi o doxologie[64], i.e. o expunere poetico-imnică a prezenţei lui Dumnezeu în Biserică, cum subliniază Nissiotis.

Studiul lui Christos Yannaras[65], „The Theology of Absence and Unknowability of God with reference to the Areopagite writings and to M. Heidegger"(1967), ridică apofatismul, încă o dată, într-un astfel de mod, încât teologia Bisericii de Răsărit poate intra în dialog cu teologia Bisericii de Apus şi cu societatea seculară apuseană. Punctul de plecare al lui Yannaras îl reprezintă fisura dintre Răsăritul grec-bizantin şi Apusul latin medieval. În Răsărit domneşte teologia apofatică, i.e. teologia incognoscibilităţii lui Dumnezeu, iar în Romano-catolicismul apusean, teologia Evului Mediu latin cu scolasticismul şi nominalismul său conduce către Renaştere şi Iluminism. Lumea secularizată modernă reprezintă o reacţie legitimă împotriva romano-catolicismului care, pe lângă teologia naturală, nu a dezvoltat nici o teologie apofatică, ci o teologie negativă. Rezultatul final al teologiei medievale a Apusului (ambele, atât teologia sa naturală cât şi cea negativă) îl constituie nihilismul dignosticat de F. Nietzsche şi acceptat de Martin Heidegger – un nihilism care presupune absenţa lui Dumnezeu. Dacă era dezvoltată o teologie apofatică în Apus, nihilismul secularizării moderne nu ar mai fi avut loc. Dar pentru că, potrivit lui Yannaras, consecinţele nihilismului (teologia absenţei lui Dumnezeu) şi ale apofatismului

[63] Cu privire la Nissiotis, cf. Bibliografia greacă şi germană a prezentului studiu. Citările lui Nissiotis se bazează pe ediţia greacă a lucrărilor sale (transl by Author) [Ed. note. Cititorii ar trebui să consulte textul original german pentru aceste referinţe].

[64] N. Nissiotis, „La théologie en tant que science et en tant que doxologie," *Irenikon* 33 (1960) 3, 290-310.

[65] Referitor la Yannaras, cf. Bibliografia greacă şi germană a studiului nostru. Cu referire la critica viziunii lui Yannaras privind apofatismul, cf. Contribuţiilor greceşti a lui N. Matsoukas şi P. Trembelas la bibliografie, atitudinea franceză a lui O. Clement în Foreword to C. Yannaras, *De l'absence*, 9-42, esp. 20ff şi A. Gouthier în DSp 11 (1981), 64-80 şi reacţiile engleze ale lui N. Nissiotis şi Msgr. Chrysostomos Konstantinides la eseul lui Yannaras, „Orthodoxy and the West," *GOTR* 17 (1972) 1, 115-131. (reactions 132-142 and 143-166).

(teologia incognoscibilităţii lui Dumnezeu) – şi numai ele – coincid, pe această bază poate răsări o conversaţie între lumea modernă secularizată şi Biserica Ortodoxă tradiţională. În ultimii ani, Yannaras a dezvoltat mai mult viziunile sale apofatice şi a încercat să conducă un dialog cu filosofia (Heidegger, Witgenstein, Popper), cu epistemologia (Kuhn, Feyerabend) şi cu neo-marxismul (Şcoala de la Frankfurt). În acest dialog, valoare certă a apofatismului devine din nou evidentă.

Natura Apofatismului

Următoarea noastră misiune este să definească în mod sistematic conţinutul gnoseologic şi ontologic al apofatismului Bisericii de Răsărit.

Contextul Bisericii de Răsărit

Pentru a înţelege în chip corect şi autentic apofatismul, trebuie făcut apel mai întâi la premisele teologice fundamentale ale Bisericii de Răsărit.[66]

a) Diferenţa ontologică dintre esenţa lui Dumnezeu, sau substanţa şi activitatea lui Dumnezeu, sau energia. Esenţa lui Dumnezeu este complet transcendentă, incomunicabilă şi incognoscibilă, dar activitatea lui Dumnezeu este imanentă, comunicabilă şi de conceput.

b) Distincţia dintre persoană, sau ispostas, şi fiinţa, sau natura, în conceptul de Dumnezeu, cu primatul persoanei asupra fiinţei. Formularea de bază a Bisericii de Răsărit rămâne precizarea că: „Dumnezeul creştin este un Dumnezeu personal.”[67] Persoana este în mod clar deosebită de individ şi implică relaţia, comuniunea, comunitatea şi societatea. Apofatismul favorizează o cunoaştere personală a lui Dumnezeu şi participativă şi respinge orice doctrină de cunoaştere „naturală” şi posesivă.

c) Distincţia dintre creat şi necreat. Dumnezeu Creatorul este în chip ontologic necreat, în timp ce creaturile (om şi natură) sunt, potrivit naturii lor, necreate. Biserica de Răsărit nu cunoaşte nici o polaritate între natură-supranatură, natură-har; în schimb, se dezvoltă exclusiv din diferenţa ontologică: creat-necreat. Apofatismul se bazează pe această distincţie: Dumnezeu necreat nu poate fi cunoscut în întregime de omul creat.[68]

d) Întruparea lui Dumnezeu are drept consecinţă îndumnezeirea omului care reprezintă cea mai înalt ţintă a vieţii creştine. Îndumnezeirea însemnează, nu amestecul cu divinul, ci mai exact, participare. „Dumnezeu devine om, pentru ca acest om să devină Dumnezeu,”[69] sau „ut fierit filius hominibus, ad hoc ut home

---

[66] J. N. Kelly, *Early Christian Doctrines* (NewYork: Harper & Row, 1958), G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London SPCK, 1969).
[67] N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche* (Stuttgart Evang Verlag, 1968), 29.
[68] J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas*, 117 and 124, cf. Nissiotis, 31f.
[69] Athanasius, *De incarnat*, 54. PG 25, 192B.

fierit filius Dei."[70] Următoarea este ideea fundamentală a teologiei Bisericii de Răsărit: „numai cel ce devine una cu Dumnezeu este mântuit."[71]

e) Cunoaşterea reprezintă întâlnirea persoanelor şi culminează în iubire. Concepţia medievală a adevărului ca „adaequatio rei et intellectus" (Thomas Aquinas) este complet străină Bisericii de Răsărit. Chiar ecuaţia modernă „Adevărul este putere" (Fr. Bacon) nu are nici un loc în Răsăritul creştin. Cunoaşterea este unirea celui care cunoaşte cu cel cunoscut" (Dionisie Areopagitul). Cunoaşterea însemnează a deveni una, a fi legat cu altul şi nici într-un caz putere şi avariţie. Potrivit lui Grigorie de Nyssa „cunoaşterea este iubire" (PG 44 96C), altminteri nu este cunoaştere. Apofatismul este o cunoaştere erotică.

Conţinutul gnoseologic

Natura epistemologică a apofatismului Bisericii de Răsărit consistă în trei elemente: cel personal, cel dialectic şi cel mistagogic.

a) Teologia apofatică ţinteşte cunoaşterea personală şi în chip absolut respinge orice cunoaştere posesivă. Apofatismul Bisericii de Răsărit consistă în modul de a fi, nu în modul de a avea.[72] A-L cunoaşte pe Dumnezeu în mod apofatic însemnează a fi în relaţie cu Dumnezeu ca persoană, şi nu a avea, sau a pune stăpânire pe Dumnezeu ca un lucru sau obiect.[73] Omul şi Dumnezeu nu trebuie înţeleşi după schema: subiect-obiect, ci în mod eshatologic,[74] i.e. în perspectiva planului (proiectului).[75] „Dumnezeu nu este cel care este aici sau a fost aici, ci este totdeauna ἐρχόμενος, cel care vine, Pantocratorul" (Apoc 1:18).[76] Teologia apofatică neagă toate atributele lui Dumnezeu, căci Dumnezeu transcende existenţa şi devenirea, şi numai „venirea" este adecvată: Vechiul Testament promite şi Evanghelia Noului Testament se referă în chip teologic şi eshatologic la Dumnezeu ca la cel care vine. Învăţătura patristică a Bisericii de Răsărit a adoptat şi a extins ideile biblice fundamentale, i.e. atât conceptul personal cât şi cel eshatologic despre Dumnezeu. „Persoana este conceptul biblic cheie în relaţia

[70] Irenaeus, *Adv. Haer.* 3,10,2. PG 7, 875.
[71] Gregory Mazianzus, *Epist* 101 PG 37, 118. Citări şi comentarii de G. Florovsky, *Collected Works* (Belmont, MA Nordland, 1972-1976), Vol. III, 280.
[72] E. Fromm, *Haben oder Sein* (Munich DTV, 1980 [6th ed], Engl Trans. *ToHave or to Be?* World Perspectives vol 50 [New York. Harper & Row, Publichers, 1976]), *G. Marcel, Être et Avoir* (Paris: Aubier, 1968, Engl. Trans. *Being and having. An Existentialist Diary* [Harper Torchbooks NewYork Harper & Row, Publisher, 1965]).
[73] M. Lot-Borodine, 29, note 8 „Aceasta este repetată de Părinţii greci, ca Sfântul Vasile şi Sfântul Grigorie de Nazianz, a cunoaşte plenar, subiectul trebuie să fie una cu obiectul cunoaşterii", V Lossky, *Mystical theology* , 30f. şi J.Zizioulas, esp. 48, „Adevărul eliberează prin restabilira omului în comuniune".
[74] V. Lossky, *Orthodox Theology. An Introduction*, 14.
[75] Referitor la conceptul de plan (proiect), cf J. Moltmann, *The Trinity and teh Kingdom: The Doctrine of God* (San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1981), 216ff.
[76] N. Nissiotis, 60.

dintre Dumnezeu şi om,"[77] şi acest adevăr este viu în practica Bisericii de Răsărit, atât în Serviciul divin[78], cât şi în morala sa, căci potrivit principiului de bază a antropologiei Bisericii de Răsărit: „Omul este ceea ce este atunci când participă în comunitatea ecclezială."[79] Acesta este înţelesul personalismului Bisericii de Răsărit: „Punctul existenţial de plecare al Ortodoxiei este determinat de principiul comunităţii şi experienţa comuniunii. Existenţialismul Ortodoxiei Răsăritene nu are nimic de-a face cu individualismul existenţei, ci numai cu caracterul personal al membrului Eccleziei din toate timpurile şi din toate locurile... Comportarea existenţială semnifică tranziţia de la individuum (*pro me*) către persoană (*pro nobis*)."[80] Apofatismul marchează tranziţia de la individualitate către relaţionalitate, şi astfel polaritatea dintre subiectivism şi obiectivism este în principiu depăşită. Apofatismul însemnează, în mod ultim, inter-subiectivitate, i.e. cunoaştere reciprocă în comun.

b) Apofatismul postulează cunoaşterea dialectică a lui Dumnezeu şi întrece cunoaşterea analogică. Cunoaşterea lui Dumnezeu consistă nu doar în corespondenţă analogică („Asemenea este cunoscut de asemenea"), ci deasemeni în opoziţie dialectică („Asemenea este cunoscut de neasemenea"). Teologia catafatică lucrează în principal, dacă nu chiar exclusiv, cu analogia, în timp ce teologia apofatică preferă dialectica.[81] Dumnezeu şi omul sunt în chip ontologic diferiţi, dar omul îl cunoaşte pe Dumnezeu sub condiţia apofatismului. Dionisie Areopagitul susţinea: „în relaţie cu divinul negaţiile sunt adevărate, afirmaţiile insuficiente."[82] P. Evdokimov îl explică după cum urmează: „Teologia Bisericii de Răsărit este totdeauna o cunoaştere apofatică a lui Dumnezeu, o negaţie a tuturor termenilor definiţionali antropomorfici umani";[83] „aceştia nu deţin adevărul: unul sau altul, mai exact unul *sau* altul în mod simultan."[84] Structura antinomică a doctrinei creştine trebuie înţelesească în chip apofatic: „Cel mai înalt punct al revelaţiei, dogma Sfintei Treimi, este în cel mai înalt grad o antinomie"[85] În acest fel apofatismul reprezintă continuarea poruncii Vechiului Testament împotriva idolatriei[86], şi potrivit lui Grigorie de Nyssa este adevărat că, „Conceptele generează idoli ai lui Dumnezeu, numai uimirea înţelege ceva" (*PG* 44.377B). Şi

[77] Ibid., 47.
[78] Ibid., 105f.
[79] Ibid., 49.
[80] N. Nissiotis, „Der pneumatologische Ansaty und die liturgiche Verwirklichung des neutestamentlichen νυ¯ν," *Oikonomia* (Festschrift O. Cullmann)(Hamburg-Bergstedt, Reich, 1967), 303f.
[81] Referitor la analogie vs dialectică în teologie, cf. J. Moltmann, *The Crucified God –The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (NewYork: Harper & Row, Publishers, 1974), 25ff şi W. Weischedel, Vol. II, 218ff.
[82] Citat din J. Hochstaffl, 125.
[83] P. Evdokimov, 53.
[84] Ibid. 175, cf. Greogory Palamas, *Capita*, 121 PG 150, 1295C.
[85] V. Lossky, *Mystical Theology*, 43.
[86] V. Lossky, À l'image, 8.

W. Weischedel face comentarii asupra lui Dionisie, după cum urmează: „Despre Dumnezeu se poate vorbi în mod adecvat într-un mod dialectic. Există „percepţii, discurs, nume" şi totuşi El nu poate fi perceput sau exprimat ca numit" (*De divin. nomin.* VII.3)[87]. Hochstaffl afirmă: „Teologia negativă şi dialectica negativă se ilustrează una pe alta în mediul praxisului critic."[88]

c) Apofatismul implică o cunoaştere mistagogică a lui Dumnezeu şi reprezintă o cunoaştere raţională, dar nu tocmai raţionalistică. Mistagogicul implică misticul, nu într-un sens individualist, ci într-o perspectivă comunitar-ecclezială, euharistică şi doxologică. F. Heiler susţine: „Teologia ortodoxă este o teologie a experienţei, *theologia experimentalis*, teologie mistică"[89] şi remarcă în mod corect: „Misticismul este cea mai frumoasă şi mai delicată floare a Bisericii Ortodoxe"[90]. Misticismul însemnează experienţa unităţii: asupra acesteia creştinismul este în general de acord. Potrivit lui Thoma Aquinas, misticismul este „cognito Dei experimentalis,"[91] şi Luther îl numeşte „sapientia experimentalis et non doctrinalis."[92] În timpurile moderne misticismul vine să fie interpretat în chip individualistic. Misticismul poate actualiza unitatea numai în contextul comuniunii, pentru care motiv, misticismul creştin autentic trebuie să fie ecclezial, euharistic şi mistagogic. Dar, „dincolo de toate, pentru tradiţia ortodoxă totul în viaţa Bisericii poate fi caracterizat drept euharistic."[93] Teologia apofatică, mistică şi mistagogică au devenit sinonime. Dar distincţia dintre raţional şi raţionalistic este foarte importantă pentru tema noastră, căci o altă concepţie modernă adesea egalează misticismul cu iraţionalul. Cunoaşterea raţională semnifică raţiune de sine-critică, i.e. raţiune care este perfect conştientă de propriile limite. Gândirea raţionalistică însemnează raţiune uni-laterală, lipsindu-i o funcţie de sine-critică. Apofatismul implică o critică autentică a raţiunii, căci este conştientă de limitele sale. Teologia apofatică este raţională, dar cu greu raţionalistică. Apofatismul nu are de-a face cu agnosticismul.[94] Scopul apofatismului nu-l constituie doar speculaţia de dragul său (artă de dragul artei), i.e. nu teologie de dragul teologiei, ci schimbarea vieţii umane, noua creaţie, tranziţia de la împărăţia necesităţii la împărăţia libertăţii. J Meyendorff a exprimat-o în mod clar: „Aceasta este diferenţa dintre misticismul isihast şi nirvana indiană: ceea ce caută misticul creştin, este viaţa nouă în Hristos."[95] Şi P. Evdokimov susţine: „Apofatismul ne oferă

[87] W. Weischedel, vol I 96, Cf. G. Gurvitch, *Dialectique et Sociologie* (Paris Flammarion, 1972) 61-67 („La dialectique mystique negative).
[88] J. Hochstaffly, 12.
[89] F. Heiler, Die Ostkirchen 114. El caracterizează Liturghie Ortodoxă ca „marea şcoală a misticismului", 276.
[90] F Heiler, 292.
[91] L. Richter, „Mystik", *RGG* 34 (1960), 1237.
[92] J. Moltmann, *Experiences of God* (Philadelphia Fortress Press, 1980), 83, n 1.
[93] N. Nissiotis, 118.
[94] V Lossky, *Mystical Theology* 43 „[Apofatism] nu însemnează agnosticism." Cf. J. Zizioulas 22, P. Evdokimov, 55; A. Kallis, 46f.
[95] J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas*, 118. Cf. V. Lossky, 38.

perspectiva corectă pentru toată teologia: omul nu speculează, ci se schimbă."[96] Cu apofatismul, limitele dintre existenţă şi cunoaştere dispar, de asemeni şi cele dintre cunoaştere şi curiozitate, căci gândirea devine una cu viaţa.

Conţinutul ontologic

Natura ontologică a apofatismului Bisericii de Răsărit poate fi definită exact în trei elemente: trinitară, hristologică şi eshatologică.

a) Apofatismul Bisericii de Răsărit este trinitar. Trinitatea reprezintă fundamentul „pe care stă Ortodoxia,"[97] şi „pentru Părinţi, teologia este în mod limpede o vedere a Trinităţii."[98] Potrivit lui Heiler, este adevărat că „Caracterul trinitar al conceptului de Dumnezeu devine proeminent în textele liturgice şi în literatura teologică, mai puternic decât în Apus."[99] „Programul nostru social este doctrina Trinităţii", spunea filosoful rus al religiei, Fedorov, în secolul XX; şi V. Lossky spunea explicit: „Pentru noi, nu există altă opţiune, decât între Trinitate şi iad."[100] Apofatismul este în chip intim legat de Trinitate. Dionisie Areopagitul începe *Teologia Mistică* cu cererea către Trinitate.[101] Cu referire la Maxim, L. Thunberg scrie: „Chiar la vârful teologie mistice, o dialectică între unitate şi diversitate este dinamismul ultim al gândirii maximiene, un fapt care, în acelaşi timp, explică de ce teologia sa trinitară trebuie să fie teologie negativă."[102]

b) Apofatismul Bisericii de Răsărit este hristologic. „Hristologia este unicul punct de plecare pentru adevăr."[103] Dacă această aserţiune se susţine, atunci apofatismul şi hristologia sunt în mod intim legate. Şi de fapt, aşa şi este, căci Întruparea lui Dumnezeu şi îndumnezeirea umană se condiţionează reciproc. „Pentru toată pietatea răsăriteană, îndumnezeirea umană reprezintă ţinta Întrupării lui Dumnezeu."[104] M. Lot-Borodine a arătat că îndumnezeirea se bazează pe apofatism.[105] W. Weischedel subliniază legătura dintre hristologie şi apofatism în gândirea areopagitică.[106] Potrivit lui P. Evdokimov, „Moralitatea ortodoxă nu este moralistică, ci ontologică: reprezintă ontologia îndumnezeirii."[107] Din perspectiva

[96] P. Evdokimov, 56; C. Yannaras, *De l'absence*, 115. „Cunoaşterea lui Dumnezeu nu este doar infomaţie, ci în chip fundamental o „pasiune"."
[97] N. Nissiotis, 19.
[98] P. Evdokimov, 50.
[99] F Heiler, 116.
[100] Exemple în T. Ware, *Orthodox Church* (Harmondsworth Penguin, 1972) 216.
[101] Comentariu de V Lossky, *À l'image* 7-23. Cf. W. Weischedel, Vol I 97.
[102] L. Thunberg 441. Cf. Ibid. 440, „Teologia trinitară la Maxim este o parte integrantă a teologiei negative".
[103] J. Zizioulas, 2.
[104] F. Heiler, 427. Cf. M. Lot-Borodine, 40.
[105] M. Lot-Borodine, 22.
[106] W. Weischedel, 97.
[107] P. Evdokimov, 94.

hristologiei este adevărat despre întreaga teologie patristică că „Substratul Fiinţei este, în consecinţă, nu Fiinţa, ci Iubirea."[108]

c) Apofatismul Bisericii de Răsărit este eshatologic. „Ortodoxia este în mod simultan istorică şi eshatologică."[109] Potrivit teologului ortodox bulgar Zankov, „Creştinismul Ortodox a conservat probabil cel mai bine caracterul eshatologic al creştinismului timpuriu."[110] G. Florovsky spune în mod expres: „Creştinismul este în mod esenţial eshatologic, şi Biserica reprezintă o comunitate eshatologică.... Perspectiva creştină este, strict vorbind, eshatologică."[111] P. Evdokimov susţine: „Urcuşul mistic orientează sufletul spre Împărăţia Cerurilor."[112] Şi N. Nissiotis notează: „Această accentuare eshatologică este în mod clar evidentă în Serviciul divin Ortodox[113]. Strânsa legătură a eshatologiei cu apofatismul este lesne trasată în opera lui Maxim şi Palamas. Maxim scrie: „Lucrurile Vechiului Testament sunt umbre, în timp ce lucrurile Noului Testament sunt imaginea şi lucrurile viitoare, sunt adevărul."[114] Următorul principiu ţine de întreaga tradiţie patristică: „Ontologia şi istoria stau în strânsă legătură la Părinţii greci. Adevărul timpului nu este un interval inexplicabil din perspectivă ontologică, între început şi sfârşit, ci sfera anamnezei psihologice a celor trecute şi deopotrivă speranţa psihologică pentru ceea ce este viitorul"[115] Cu referire la Grigorie Palamas, J. Meyendorff notează următoarele: „Hristos nu încearcă să se elibereze de istorie..., ci înţelege scopul şi semnificaţia istoriei...Această perspectivă eshatologică a gândirii palamite este necesară pentru înţelegerea teologiei sale."[116]

Eshatologia constituie fundamentul a trei fenomene religioase: profeţia, martiriul şi monahismul. Această legătură este mod limpede evidentă în Biserica de Răsărit. F. Heiler notează: „Ideea creştină veche a *martyrii praerogativa* viază în această accentuare asupra viziunii lui Dumnezeu şi a îndumnezeirii sfinţilor."[117] Potrivit lui, misticismul Bisericii de Răsărit este „o parte a creştinismului timpuriu"[118] şi susţine: „Biserica Răsăriteană este străbătută de spiritul martirilor creştinismului timpuriu."[119] Dacă este adevărat că „locul experienţei mistice este într-adevăr celula – celuala de închisoare,"[120] atunci aceasta este adevărată şi cu referire la celula monahului din mănăstire, căci monahismul Bisericii de Răsărit

[108] J. Zizioulas, 27.
[109] N. Nissiotis, 233.
[110] Citat din F Heiler, 143.
[111] G. Florovsky, *Collected Works*, Vol IV, 63.
[112] P. Evdokimov, 118.
[113] N. Nissiotis, 60.
[114] Maximos, *Schol in eccles. hier.*, 3,3,2, citat din J. Zizioulas, 28.
[115] J. Zizioulas, 25f.
[116] J. Meyendorff, 120.
[117] F. Heiler, 144.
[118] Ibid., 293.
[119] Ibid., 428.
[120] J. Moltmann, *Experiences of God*, 72.

reprezintă continuarea bizantină a martiriului creştin timpuriu, prin alte mijloace.[121] Maxim Mărturisitorul, de pildă, a fost în închisoare şi în exil, pentru că a condus rezistenţa împotriva puterii imperiale politice. J. Meyendorff trasează misticismul creştin răsăritean înapoi către profeţia Vechiului Testament şi martiriul creştin timpuriu.[122] Despre acestea el crede că „sfinţenia creştină este în mod esenţial profetică."[123] P. Evdokimov o exprimă în mod corect: „Botezul Sângelui" martirilor se transformă în „botezul eshatologic" al ascetismului (*askesis*)."[124] Fără eshatologie, nici ascetismul monastic în sensul său creştin, nu poate fi înţeles; fără ascetism, şi eshatologia martirică îşi riscă funcţia sa profetică. În ascetismul monastic, misticismul şi apofatismul merg împreună. Cea mai înaltă virtute monastică în Biserica de Răsărit este smerenia. Şi smerenia reprezintă praxisul teologiei apofatice. Apofatismul constituie smerenia sufletului, pierderea voluntară a eului cuiva pentru restaurarea sinelui, a identităţii. Smerenia ascetică şi apofatismul teologic sunt două părţi ale aceluiaşi lucru. Este doar un pur accident că Părinţii Bisericii era simultan monahi, asceţi, mistici şi teologi apofatici?

Traducere din limba engleză de

Masterand **Daniel JUGRIN**
Facultatea de Filosofie
Filosofie Creştină şi dialog cultural
Ianuarie 2007

[121] Exemple în G. Florovsky, *Collected Works*, II, 67-100.
[122] Exemple în J. Meyendorff, 7-17.
[123] J. Meyendorff, 96.
[124] P. Evdokimov, 99.